



Conocimientos, representaciones y cambio sociocultural. El caso de la asociación intercultural *Sinzchi Warmi*, Comunidad Ancestral Puerto Santa Ana, Provincia de Pastaza (Ecuador)¹

Jairo Tocancipá-Falla², Liliana Gualinga³, Henry Felipe León⁴, Dalton Pardo-Enríquez⁵, Sara Nieto⁶, Saadia Vargas⁷

Recibido: 31 de octubre de 2016 / Aceptado: 7 de mayo de 2017

Resumen. En este artículo se presenta un estudio de caso de la Asociación de mujeres conocida como *Sinzchi Warmi* [mujeres valientes], en la provincia de Pastaza (Ecuador), que da cuenta de los conocimientos, las representaciones que coexisten y los cambios sociales y culturales que se han presentado a través de su práctica alfarera en las últimas décadas. Algunos antropólogos que han trabajado en la región han planteado que los *kichwas* amazónicos —con sus diferencias regionales como los de Pastaza y Napo— tienen una capacidad de asimilar la diferencia social y cultural de los otros en su propia cultura. Nuestro caso apunta a revelar, más que una asimilación, una coexistencia de valores sociales y culturales —no exenta de conflictos— que se expresa en varias nacionalidades que comparten el mismo suelo *kichwa* manteniendo valores con sus normas y determinaciones sociales. Como estudio de caso constituye una contribución importante para destacar las relaciones interculturales y el grado de impacto producido por diversas fuerzas de cambio, como las políticas sociales agenciadas por los gobiernos central-regionales y por otras instituciones como la Iglesia y los cultos religiosos.

Palabras clave: Conocimiento; *kichwas*; nacionalidades; cambio sociocultural; procesos sociales y representación; Ecuador; Pastaza.

¹ Este artículo corresponde a los resultados de investigación del proyecto de investigación “Conocimiento, procesos tecnológicos y cambio social y cultural en los Kichwa de Pastaza, Ecuador”, presentado por el profesor Jairo Tocancipá-Falla, y que formó parte del año sabático concedido por la Universidad del Cauca y la Beca Prometeo Senescyt-UEA para el período 2014-2015. Los autores agradecen a Carmen Moya, secretaria de la Asociación *Sinzchi Warmi*, Carmen Cují, socia de la Asociación y tesorera de la Caja Solidaria vinculada con la misma, a Teodora Rojas, Marisol Dominica Moya Vargas, Gladys Vargas, Francisco Vargas y Marco Tangoy. Igualmente se agradece a la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia y Tecnología (Senescyt) por el apoyo brindado en el marco del programa Becas Prometeo. A la Universidad Estatal Amazónica (UEA), a las directivas de la Comuna San Jacinto del Pindo, y en particular a las lideresas y líderes de la comunidad ancestral de Puerto Santa Ana y a las mujeres y hombres de las diferentes nacionalidades integrantes de la organización *Sinzchi Warmi*.

² Profesor Titular Universidad del Cauca, Colombia/ Ex-becario Prometeo Universidad Estatal Amazónica (UEA), Ecuador.
jtocancipa@unicauca.edu.co

³ Presidenta *Sinzchi Warmi*. 2014-2015.

⁴ Profesional en Turismo, IX Semestre, UEA.
henry-88lr@hotmail.es

⁵ Profesor de la Universidad Estatal Amazónica (UEA), Coordinador de la Línea Plurinacionalidades y Saberes Ancestrales.
dpardo@uea.edu.ec

⁶ Trabajadora Social, Universidad Central de Quito, Ecuador.
sara.nv@hotmail.com

⁷ Presidenta *Sinzchi Warmi*. 2015-2016.

[en] Knowledge, representations and sociocultural change. The *Sinzchi Warmi* intercultural association case, Comunidad Ancestral Puerto Santa Ana, Pastaza province (Ecuador)

Abstract. In this paper we present a case study relating to a women association known as *Sinzchi Warmi* [brave women], in Pastaza province (Ecuador), which offers an account on knowledge, the coexistence of representations and social and cultural changes that have been developing in the pottery practice in the last decades. Some anthropologists that have been working in the region have suggested that the Amazonian *kichwas* —including its regional differences such as those between the Pastaza and Napo *kichwas*, for example— have the capacity to assimilate the social and cultural differences from others within their own culture. Our case aims to reveal more than assimilation, the social and cultural values coexistence —with conflicts—, which is expressed in various nationalities that share the same *kichwa* soil keeping values with their social norms. As a case study, it constitutes an important contribution in terms of underlying the intercultural relations and the degree of impact produced by diverse change forces such as the social policies addressed by the regional State and by other institutions such as the Church and religious cults.

Keywords: Knowledge; *kichwas*; nationalities; social and cultural change; social processes and representation; Ecuador, Pastaza.

Sumario. 1. A manera de introducción. 2. Enmarcando la biodiversidad amazónica y sus variaciones regionales. 2.1 La comuna San Jacinto del Pindo: una aproximación al territorio *kichwa* amazónico. 2.2 Comunidad Ancestral Puerto Santa Ana: antecedentes y actualidad. 3. “Tejiendo *mokawa*”: representaciones, coexistencia de la identidad y el cambio en los *kichwa*. 4. *Sinzchi Warmi*, la representación alfarera e interacciones con respecto al cambio. 5. Consideraciones finales.

Cómo citar: Tocancipá-Falla, J. et al (2018). Conocimientos, representaciones y cambio sociocultural. El caso de la asociación intercultural *Sinzchi Warmi*, Comunidad Ancestral Puerto Santa Ana, Provincia de Pastaza (Ecuador), en *Revista de Antropología Social* 27(1), 1-22.

1. A manera de introducción

Las investigaciones antropológicas en la Amazonía ecuatoriana datan de hace unas cinco décadas aproximadamente. En este artículo se presenta un estudio de caso de la Asociación de mujeres conocida como *Sinzchi Warmi* [mujeres valientes], en la provincia de Pastaza (Ecuador), que da cuenta de los conocimientos, las representaciones que coexisten y los cambios sociales y culturales que se han presentado a través de su práctica alfarera en las últimas décadas. Algunos antropólogos que han trabajado en la región han planteado que los *kichwas* amazónicos —con sus diferencias regionales como los de Pastaza y Napo— tienen una capacidad de asimilar la diferencia social y cultural de los otros en la cultura *kichwa*. Nuestro caso apunta a revelar más que una asimilación: una coexistencia de valores sociales y culturales —no exenta de conflictos— que se expresa en varias nacionalidades que comparten el mismo suelo *kichwa* manteniendo valores con sus normas y determinaciones sociales. Como estudio de caso constituye una contribución importante para destacar las relaciones interculturales y el grado de impacto producido por diversas fuerzas de cambio, como las políticas sociales agenciadas por el Estado regional y por otras instituciones como la Iglesia y los cultos religiosos. En este contexto, el agenciamiento de varios intentos de transformación que se materializan en programas sociales y actividades culturales han tensionado las relaciones entre tradición y cambio, demostrando una gran capacidad de los actores para rechazar, asumir, asimilar y/o transformar dichas iniciativas dentro de su cosmovisión y “mundo de la vida” en términos de Husserl (1990).

En el artículo se parte inicialmente del contexto general amazónico para ir avanzando a una escala regional más específica, relacionada con la comuna *kichwa* de San Jacinto del Pindo, ubicada en la provincia de Pastaza en el Oriente ecuatoriano. Posteriormente, se detalla el entorno donde se presenta el estudio de caso, en la comunidad Ancestral de Puerto Santa Ana, una de las 37 comunidades de San Jacinto. En las dos secciones siguientes se aborda el problema central del texto, referido al problema de las representaciones de varios pueblos que coexisten y algunas fuerzas de cambio que han tensionado la tradición alfarera en *Sinzchi Warmi*, y las continuidades e interpretaciones que ellas han dado a dichos cambios. Al final, se presentan algunas consideraciones sobre el problema de las representaciones, su coexistencia, las tradiciones alfareras *kichwas*, y otro tipo de artesanías de otros pueblos *achuar*, *shuar* y *sapara*, y algunos interrogantes que se proyectan para futuras investigaciones.

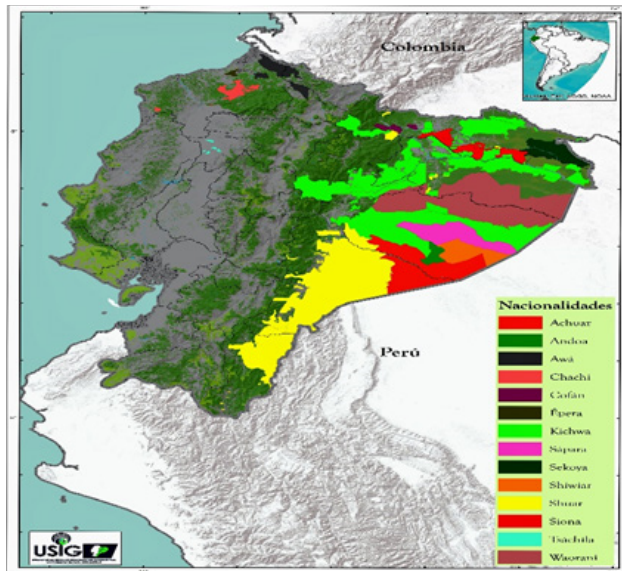
En términos metodológicos, el texto fue coelaborado por académicos y no académicos, partiendo de una aproximación elaborada por los profesores Tocancipá-Falla y Pardo-Enríquez, para luego ser leída y discutida con León, Gualinga y Vargas, miembros de la comunidad, en colaboración con otros socios, mientras una revisión final de verificación y ajuste fue hecha por Nieto. Dada la complejidad del tema, el diálogo entre el equipo tuvo varios niveles de argumentación que en algunas ocasiones, como la discusión teórica, todavía exige mayor elaboración. El ejercicio se inscribe de manera abierta en lo que Rappaport denominó una investigación colaborativa asociada a la interculturalidad, y que refiere a “formas tradicionales de investigación etnográfica, [que exige reemplazar] la clásica descripción densa por la conversación comprometida y la colaboración” (Rappaport, 2005:7).

2. Enmarcando la biodiversidad amazónica y sus variaciones regionales

Un hecho comúnmente referenciado cuando se menciona la Amazonía es la biodiversidad que existe en los nueve países —Surinam, Guyana, Guyana Francesa, Venezuela, Brasil, Colombia, Ecuador, Perú, y Bolivia— que integran la cuenca amazónica. Su extensión se estima en 7.8 millones de km² donde habitan 44 millones de personas, de las cuales 2.6 millones corresponden a poblaciones nativas (Neves, Petersen, Bartone *et al.*, 2003). Ante tal magnitud, es claro que existen variaciones biodiversas e interculturales propias como ocurre en el caso de Brasil, Las Guayanas, Surinam y Venezuela donde las interrelaciones con la vasta región andina son escasas, mientras que en el caso de Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, estas relaciones interétnicas son de otro orden. De hecho han sido una condición histórica que se configura no solo a partir de migraciones que se han dado desde la Sierra hacia la Amazonía sino también en sentido contrario, desde la Amazonía hacia la Sierra (Taylor, 1999).

Con respecto al Ecuador, la Región Amazónica Ecuatoriana (RAE) es reconocida y valorada como una amplia área resguardada y caracterizada por la fragilidad de sus ecosistemas y biodiversidad, donde también se cuenta con una presencia de nacionalidades y pueblos mestizos (Denslow y Padoch, 1988; Hemming, 2008; Neves, Petersen, Bartone y Silva, 2003; Whitten, Naranjo, Simbana *et al.*, 1976). La RAE abarca una superficie de 118.382 km², que va desde las planicies y selvas húmedas de la cuenca amazónica hacia el flanco oriental de la cordillera andina; en términos proporcionales al territorio nacional equivale al 46%. Si bien para efectos de planificación el Estado ecuatoriano ha agrupado provincias amazónicas con andinas —v.g.

la zona 3, integrada por Chimborazo, Cotopaxi (Andes), Pastaza (Amazonía) y Tungurahua (Andes)⁸ —, la RAE como tal comprende seis provincias que de Norte a Sur corresponden a Sucumbíos, Orellana, Napo, Pastaza, Morona Santiago y Zamora Chinchipe. Su población, estimada en unos 739.746 habitantes, equivale al 3.9% del total nacional (INES, 2015). La población indígena está constituida por unos 225.000 habitantes, quienes representan un 36% del total de la RAE, y que por 2014 se encuentra distribuida en diez nacionalidades⁹: *Al' cofán, achuar, andwa, kichwa, sapara, siona, siona-secoya, shiwiar, shuar, y waorani*¹⁰ (Ver Mapa No 1). Estas poblaciones expresan la diversidad cultural que se materializa en sus conocimientos “ancestrales”¹¹, y prácticas de manejo de la biodiversidad. Sin embargo, y más allá de un romanticismo del “nativo ecológico” (Redford, 1991; Ulloa, 2004), la región, como muchas otras de la cuenca, ha sido intervenida históricamente desde períodos de la cauchería en la segunda mitad del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX (Denslow y Padoch, 1988; Hemming, 2008; Whitten, 1989); más recientemente la explotación petrolera, maderera, minera y actividades menos extractivas de los recursos como el turismo también han tenido su intervención.



Mapa 1. Nacionalidades en la cuenca amazónica ecuatoriana

⁸ <http://sni.gob.ec/inicio>, consultado el 8 de abril de 2016.

⁹ Las nacionalidades refieren a las poblaciones indígenas que en el país ocupan territorios ancestrales y que como tal fueron reconocidos en el marco de la nueva Constitución de 2008.

¹⁰ Los *quijos* fue la última nacionalidad en ser reconocida por el Estado ecuatoriano en el año 2013 (ver http://www.codenpe.gob.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=187:la-nacion-originaria-quijos-fue-reconocida-como-nacionalidad&catid=78&Itemid=712, consultado el 18 de abril de 2015). Sin embargo, recientemente —finales de 2016— no se reconoció por no contar con territorio.

¹¹ Al igual que las tradiciones, “la ancestralidad” en algunos contextos puede tener matices de reinención o re-creación. En este caso, la idea es inherente a la situación de cambio que viven los *kichwas* de Pastaza. Sin embargo, y con relación a la conservación de la biodiversidad se asocia casi siempre con los pueblos indígenas considerados como tradicionales y ancestrales, aspecto que en muchos casos no se extiende en el caso de las sociedades campesinas (Barragán, 2008; Beltrán, 2001; Cisneros, 2010; Elbers, 2011; Ulloa, 2004). Esta relación todavía amerita una discusión mayor frente al espacio que disponemos aquí.

Si bien Pastaza constituye en la actualidad la provincia de mayor extensión del país con unos 29.773 km² aproximadamente, con respecto a la población la relación es inversa pues ostenta el menor número de habitantes por Km². De acuerdo con el censo poblacional de 2010, se estimó que existen 83.933 habitantes, lo que solo representa el 0,6% de los habitantes del país. El 56% de las personas viven en zonas rurales y un 44% en zonas urbanas, especialmente en la ciudad del Puyo. Su población incluye unos 33.339 indígenas pertenecientes a siete nacionalidades (*achuar, andwa, kichwa, sapara, shiwar, shuar, y waorani*)¹² y unos 48.957 mestizos. La mayor parte de la provincia de Pastaza comprende ecosistemas de bosque húmedo tropical, vulnerables a la intervención antrópica, especialmente a la explotación maderera, petrolera y ganadera. Los bosques secundarios son áreas abiertas a pequeños poblados nucleados que, en la mayoría de ocasiones, aprovechan sus recursos mediante actividades como caza, pesca, recolección y agricultura de (huerta); característica que se puede apreciar claramente en los alrededores de Puyo y que va disminuyendo en la medida que se va alejando del centro urbano en dirección hacia la “montaña” —selva adentro—¹³.

Una idea común compartida por líderes de las nacionalidades, y también por historiadores y antropólogos, es que en el pasado, cuando las áreas urbanas eran incipientes, la presencia de las nacionalidades era más notoria y, en la medida que el proceso colonizador fue avanzando, las poblaciones nativas fueron adentrándose “montaña adentro”¹⁴. Sin embargo, el caso de la nacionalidad *kichwa*, la más numerosa en la Amazonía ecuatoriana, logró estabilizarse en la periferia de Puyo, en lo que hoy se conoce como la Comuna San Jacinto del Pindo, resistiendo y asimilando muchas veces el proceso que Whitten denominó “nacionalización”, como un esquema de formalización estatal de la vida social de las nacionalidades en el Oriente ecuatoriano (Whitten, Naranjo, Simbana, y Whitten, 1976)¹⁵.

2.1. La comuna San Jacinto del Pindo: una aproximación al territorio *kichwa* amazónico

Aunque en las últimas décadas los *kichwas* en el Ecuador han trascendido sus propias fronteras, en general muchos identifican tres grandes núcleos de poblamiento: uno ampliamente diseminado en la región andina, y dos también extendidos en la cuenca amazónica. Una de las mayores diferencias es lingüística, donde el *Runa shi-*

¹² Esta delimitación merece ser reservada, pues al interior de los mismos territorios coexisten otras nacionalidades que revelan relaciones interétnicas que históricamente se han presentado desde hace décadas. De allí surgen expresiones como soy “*kishuar*” —padre/madre *kichwa* y/o padre/madre *shuar*—.

¹³ Es claro que el uso de “montaña” no refiere a una característica topográfica y más bien puede aparecer como un rezago lingüístico del pasado colonial, cuando los exploradores se hallaban ante lo ignoto y cuando los problemas lingüísticos referenciales aparecían con gran notoriedad. Luego “montaña” se equipara al de “selva adentro”.

¹⁴ Este proceso todavía se mantiene en la memoria, pues algunos de ellos afirman que los colonos mestizos les ofrecieron a manera de trueque por sus tierras sal, cobijas, machetes, botas, licor, entre otros elementos. Algunos lo califican como “engaño”, porque sus pasadas generaciones no sabían mucho de estas cosas que les ofrecían, nunca las habían visto y pensaron que tenían mucho valor. Se quedaron sin tierras y se vieron obligados a ir “montaña adentro”.

¹⁵ Pindo viene de *Pinduj* (caña) y que se asocia con Runa (hombres), Puyo Runa entonces refiere a los *kichwa* que habitan en el área de influencia del río Puyo que pasa por la ciudad capital para descender pocos kilómetros más abajo al encuentro con el río Pastaza (Whitten, Naranjo, Simbana, y Whitten, 1976).

mi (lengua *kichwa*) presenta algunas variaciones, aunque existen otros marcadores diferenciales en términos sociales y culturales, como el uso de técnicas y tecnologías en la producción alfarera —elaboración de *mokawas* o vasijas de barro—, entre otros. Con respecto a los *kichwa* amazónicos, se reconocen por su ubicación territorial en las provincias de Napo y Pastaza. En el libro *Sacha Runa*, el antropólogo Norman E. Whitten describe muy bien la situación histórica de los *kichwa* desde la primera a la segunda mitad del siglo XX, en particular aquellos ubicados en Canelos, provincia de Pastaza. Al respecto identifica seis núcleos poblacionales —Puyo, Canelos, Pakayaku, Sarayaku, Montalvo y San José del Curaray— que se subdividen en *llactas* —unidad territorial que indica residencia común de familias que comparten dicho territorio—, habitadas por los parientes vivos o fallecidos, fundadores de la *llacta*, y que a su vez, desde el punto de vista del parentesco, reflejan las relaciones matrimoniales interclanes conocidas como *ayllu* (Whitten, Naranjo, Simbana, y Whitten, 1976).

Como *Puyo Runa* —Gente de Puyo—, la Comuna San Jacinto del Pindo fue constituida en el contexto del Estado-nación ecuatoriano en 1947 bajo la presidencia de José María Velasco Ibarra y en el marco de la Ley de Comunas establecida en 1937. Parte del territorio bordea Puyo, el cual históricamente ha sido tensionado por las pretensiones de tierra por parte de los colonizadores. Al respecto Whitten plantea que la concesión de tierras a los *kichwas* por parte del presidente Ibarra en la década de 1960, se debió a una estrategia para evitar que las compañías foráneas tuvieran un dominio total de las mismas. Hoy —2017— la comuna se ubica en la provincia de Pastaza, compartiendo los cantones de Pastaza y Mera, y las parroquias de Madre Tierra y Tarqui, con un área de 18.188 hectáreas que alberga 37 comunidades. Si bien la comuna se identifica como *kichwa*, como veremos más adelante, y en el caso de Puerto Santa Ana también existen personas de otras nacionalidades que mantienen relaciones familiares o matrimoniales, lo que implica que además del *kichwa* y el castellano, se hablan otras lenguas ancestrales como *kofan*, *shuar*, *sapara*, y *achuar*. Las relaciones matrimoniales entre los locales y extranjeros como europeos o estadounidenses también son notables, aunque en menor número. En este caso, una vez el recién llegado es bien recibido y aceptado en la comunidad, debe someterse a las normas y costumbres establecidas en el territorio. En general, Whitten *et.al.* (1976: 240) sugieren que los *Puyo Runa* hacen parte de “un aspecto especial de la expansión nacional, y gradualmente, un fundamento de la lucha y sobrevivencia indígena” y, como tal, representan un ejemplo de cómo los cambios son asimilados, rechazados o transformados en el seno de su propia vivencia cultural —ver también Uzendoski (2010) en el caso de los *kichwa* de Napo—.

En esta ocasión nos centraremos en los *kichwas* de la provincia de Pastaza, específicamente en una comunidad ubicada en la comuna San Jacinto del Pindo conocida como Comunidad Ancestral de Puerto Santa Ana, ubicada a 26 km de Puyo, capital provincial. Nos interesa aproximarnos a la coexistencia con los cambios que han incidido en la tradición alfarera¹⁶ y en las representaciones que derivan de dicha prác-

¹⁶ En la tradición oral de la comunidad ancestral de Puerto Santa Ana la cerámica fue originaria de los Incas. Como bien lo indica Marisol Dominica Moya Vargas: “de ahí nuestros antepasados aprendieron a realizar cerámica al encontrar los restos en las selvas. Allí habían vasijas de barro, *mokawa*; así ellos al mirar fueron aprendiendo a valorar el arte con el barro. El proceso fue así y se mantiene hasta el momento de hoy. Por eso para mí es muy importante no perder lo que me enseñaron mis antepasados; ahora todos los *kichwawawas* [niños *kichwa*] de

tica en la Asociación Intercultural *Sinzchi Warmi*. Antes nos ocuparemos de algunos antecedentes y características del contexto.

2.2. Comunidad Ancestral Puerto Santa Ana: antecedentes y actualidad

Santa Ana es una de las comunidades que se formó en la década de 1960 en la comuna San Jacinto del Pindo, en un amplio sector conocido como la Isla, formada por un brazo del río Pastaza conocido como *Chinimbimi* y que hasta la década de 1950 permaneció aislado por vía carretable de Puyo (Ver Mapa No 2). El proceso de formación de Puerto Santa Ana, como otros poblados asentados allí, es contextualizado en el trabajo de Whitten. Aquí solo haremos un complemento a este trabajo realizado en la década de 1970, basado en la investigación colaborativa realizada por el equipo de coautores.



Mapa 2. Rutas de acceso a Puerto Santa Ana desde Puyo

Uno de los antecedentes de formación de Puerto Santa Ana tiene que ver con lo ya mencionado como “nacionalización” y que Whitten refiere, cuando el presidente de aquel entonces, Velasco Ibarra, declaró que el “Ecuador ha sido, es y será el país amazónico” (citado en Whitten *et. al.* 1976: 239); expresión que reversó otra declaración dada un par de décadas antes en 1948 el entonces presidente Galo Plaza Lasso, cuando señaló que “El Oriente es un mito (*sic*)”, es

Sarayaku, de Canelos, Sapara siguen aprendiendo. Ellos fueron los descendientes que aprendieron de los incas antiguos” (Puerto Santa Ana, 18 de abril de 2015).

decir, un espacio imaginario de ilusiones no cumplidas por el hecho de que la *Royal Dutch Shell Oil Company* había despedido a 900 trabajadores en pocos días. No obstante, décadas más tarde, el sentimiento patriótico nacionalista se siguió renovando. Así, en 1981 el presidente de ese entonces, Jaime Roldós Aguilera, manifestaba que la gran pasión “es y debe ser el Ecuador” aduciendo a la grandeza de un país heroico hermanado en la protección de la heredad territorial; un Ecuador que se preciaba de democrático, con capacidad de dar lecciones históricas de humanismo, trabajo y libertad, que se aprecia en el discurso nacionalista y en expresiones que él mismo declamaba con fuerza: “Este Ecuador amazónico, desde siempre y hasta siempre, viva la Patria”. Este cambio de dirección en el modo como se veía la Amazonía, y tomando como referencia el caso de la Comuna San Jacinto del Pindo y Puerto Santa Ana, marcó un aviso para las inversiones extranjeras en lo que hoy es el territorio *kichwa* y, con ello, la movilización de personas que buscaban corresponder con un aprovechamiento de algo que parecía promisorio en un país que empezaba a consolidarse bajo aquellos principios patrióticos de nacionalismo.

Algunas de estas compañías buscaban ampliar la frontera agrícola con cultivos de caña —inicialmente empresarios brasileños en 1935—; algo que también se evidenció décadas después con el caso del té —especialmente empresarios británicos y estadounidenses en 1964— y la ganadería¹⁷. Es en este contexto que nace Puerto Santa Ana, y que, junto con otras dos localidades, Amazonas y Playas de Pastaza, constituyeron la Isla; territorio que fue concebido por los líderes del momento para el usufructo de los comuneros, quienes a su vez lo rentaban ilegalmente a colonizadores (Whitten, Naranjo, Simbana, y Whitten, 1976). Las pretensiones de las compañías británicas (La Compañía Ecuatoriana de Te C.A., CETCA), permitió dinamizar los cambios en la Isla, como la contratación de personal para trabajar en la cosecha de té y en el mejoramiento de las condiciones de vías de acceso, la construcción de una escuela, la provisión de un tanque de agua, entre otros beneficios dirigidos a mejorar las condiciones de la comunidad. D. Walter Rodas (*achuar*) y D. Enrique Moya (*shuar*), fundadores de Puerto Santa Ana en 1962, comentan que esta compañía entró con un gerente conocido como Leo Hamburguer, quien se hizo compadre con Don Enrique. En oposición a muchos líderes de la comuna San Jacinto, ellos establecieron una relación estrecha con este señor para darle paso a la Compañía que buscaba acceder a las tierras ubicadas en la otra orilla del río Pastaza, en la provincia vecina de Morona Santiago (Ver Mapa No 2). Esta relación de compadrazgo dio razón para colocarle ‘Ana’ a la nascente comunidad, nombre que correspondía a la esposa del “gringo”, como dice D. Walter (Conversatorio con D. Walter Rodas, 76 años, 3 de febrero de 2015)¹⁸. Otra versión indica que D. Enrique Moya le colocó “Ana” a su

¹⁷ El “complejo de la ganadería”, como lo denominó Whitten, constituyó una de las actividades pecuarias que los indígenas siguieron en atención al llamado que el Presidente Guillermo Rodríguez Lara hiciera en 1972 sobre la importancia de mejorar la infraestructura y acelerar la producción a pequeña escala, y hacer más eficiente el uso de las tierras. A la par, este complejo ganadero se vio también acentuado, en parte por la relación que tuvo esta actividad pecuaria con el cultivo del maíz que, asociado con pastos, eran rentados a colonizadores en el período postcosecha; y por los ingresos que muchos comuneros obtuvieron al trabajar en la explotación petrolera, los cuales fueron también orientados hacia la compra de ganado (Ver Whitten *et al.*, 1976: 247,252,266,264).

¹⁸ Al parecer Leo Hamburguer fue un benefactor de los *kichwa* en este sector del cantón Mera, y en su nombre como el de su esposa algunas comunidades lo asumieron en reconocimiento y gratitud por su labor. Una de las asociaciones agrícolas y piscícola de Pastaza en la actualidad también lleva el nombre de Leo Hamburger (Cfr. Plan de Desarrollo de Pastaza 2015).

primera hija por su comadre, y de allí Santa Ana se hizo extensiva a la comunidad actual. Antes que nada, D. Walter recuerda que la Isla era una “*purina sachá*”, expresión en *kichwa* que indica “caminar o camino por la selva” y que en este caso refería a un área donde los pobladores venían a cazar saíno, danta, mono, pues al comienzo se trataba de tierras vírgenes, poco pobladas y con buena disponibilidad de recursos. El proceso de poblamiento que empezó en 1960 fue gradual y los sucesivos pobladores se registraron como comuneros, que se acogieron con la creación de una forma organizativa que fue ayudada por voluntarios de los Cuerpos de Paz en este período (Whitten, Naranjo, Simbana, y Whitten, 1976). Sobre la procedencia de los primeros pobladores de Puerto Santa Ana, se sabe que eran *achuar* casados con *kichwas*, posteriormente fueron llegando otros pobladores de otras nacionalidades. Al respecto, Whitten *et al.* (1976: 247) señalan que “Puerto Santa Ana constituyó un asentamiento disperso de origen Jívoro [*sic*], aunque con viejos lazos con los Quichuas de Canelos y grupos del Copataza-Llushín discutidos anteriormente”. Además de estos nexos, y a partir de nuestra indagación, también se constataron procedencias de Sarayaku, Palora, Arajuno, Canelos y Villaflores; e igualmente, en la actualidad —2017—, se evidenciaron relaciones matrimoniales entre seis nacionalidades y un pueblo mestizo (Ver Tablas 1, 2 y 3)¹⁹. Esta representación de las relaciones internacionalidades refleja y valida en una pequeña escala la dinámica histórica presente en la cuenca amazónica, en general, tipificada por el intercambio y las relaciones interétnicas, más allá de “territorios puros” adscritos a una sola nacionalidad.

Tabla 1. Nacionalidades, relaciones intermatrimoniales y generacionales en Puerto Santa Ana

Nacionalidad	Número de Personas
Kichwas	84
Shuar	10
Kichwa-Shuar	24
Serranos	5
Costeño	1
Sapara	2
Achuar	2
Kofan	1
Kichwa-Saparo	4
Kichwa-Serrano	3
Kichwa-Achuar	1
Total	137

Fuente: Revisó y verificó Teodora Rodas y Henry Felipe León, mayo de 2015

19 La disparidad en las cifras obedece a los diferentes momentos en que fueron registradas y a la dinámica poblacional. Interesa destacar las variaciones y la tendencia a una mayor complejización.

Tabla 2. Número de personas pertenecientes a la Comunidad Santa Ana por nacionalidad

Nacionalidad	Número de Personas
Achuar-kichwa	48
Achuar	30
Kichwa	90
Mestizo-Achuar	5
Mestizo	6
Kichwa-Achuar	14
Shuar	17
Achuar-Shuar	18
Kichwa-Shuar	12
Sapara	1
Kichwa-Sapara	6
Mestizo-Shuar	7
Shuar-Achuar	1
Achuar-Mestiza	4
Kofan	1
Kofan-Shuar	3
Total	263

Fuente: Revisó y verificó Francisco Vargas, enero de 2017

Tabla 3. Población de Santa Ana por nacionalidades y sexo

Nacionalidad	Sexo	
	Hombre	Mujer
Kichwa	17	21
Shuar	4	7
Achuar	4	9
Sapara	1	1
Kofan	1	
Mestizo	5	1
Sapara-Kichwa	7	-
Sapara-Achuar	1	-
Kichwa-Achuar	1	6
Kichwa-Shuar	1	3
Kichwa-Mestizo	2	-
Kofan-Shuar	1	-
Achuar-Kichwa	14	8
Shuar-Kichwa	-	5
Shuar-Sapara	-	2
Achuar-Shuar	-	1
Mestizo-Achuar	-	2
Total	125	

Fuente: Revisó y verificó Francisco Vargas, enero de 2017

Como se indicó anteriormente, en la actualidad los pobladores y los recién llegados en el territorio *kichwa* se someten a la normativa y leyes consuetudinarias vigentes,

tanto en la Comuna San Jacinto del Pindo como en la comunidad de Puerto Santa Ana. Las decisiones sobre asuntos internos son consensuadas en asambleas a nivel local como a nivel de la Comuna una vez al año. Así, desde junio hasta finales de julio (23 al 25) se celebra el cumpleaños de la fundación de la comunidad y se convoca la participación de las organizaciones mayores como la Asociación, los comités de deportes y los grupos de mujeres como *Sinzchi Warmi* y los sacerdotes²⁰, a participar de esta gran celebración que convoca a todos los miembros de la comunidad y vecinos en una gran fiesta²¹. Es una buena ocasión para promocionar y divulgar la cultura *kichwa*, en particular la artesanía, la producción agrícola y la gastronomía local. Es en este contexto que la representación de la cultura *kichwa* aparece con mayor notoriedad, siendo la producción alfarera una de las mejores expresiones de dicha representación.

3. “Tejiendo *mokawa*”: representaciones, coexistencia de la identidad y el cambio en los *kichwa*

Hasta hace unas décadas los estudiosos de lo social y lo cultural prestaban una atención particular a las representaciones de los grupos humanos como parte de su interés por documentar su propia realidad²². Varios trabajos, sin embargo, empezaron a señalar que tales representaciones eran muy limitadas puesto que, ancladas en la autoridad de quien observaba, no permitían el ingreso y legitimidad de otras voces de dichos grupos humanos, además de que estaban fundamentadas en una visión occidental de la realidad social, que sostenía la misma práctica del antropólogo/a (Clifford y Marcus, 1986). Pronto la respuesta no se hizo esperar, y en algunos entornos donde los antropólogos empezaron a trabajar con recursos tecnológicos que implicaban el uso de representaciones visuales —por ejemplo, video y fotografía— la crítica fue puesta a prueba y revisada para, al final, mostrar también sus debilidades, pero también, en el fondo, las potencialidades de sus planteamientos. Justamente esta definición como “crisis de la etnografía” y de la “representación” a lo Occidental, empezó a ser probada en el entorno amazónico brasileño con los *kayapo*, quienes a comienzos de la década de 1990 con apoyo de antropólogos

²⁰ Derivado de la influencia de la colonización misionera, el sacerdote es la persona que la comunidad designa en asamblea como la autoridad en la fiesta, quien administra y distribuye los recursos que se consumen durante el período de la misma. En el pasado había un solo sacerdote, pero más recientemente se han designado por pares, quienes, en una franca lid de hermandad, pero de competencia, exponen los mejores esfuerzos para demostrar la capacidad para acaudalar y gestionar recursos. La preparación inicia con la designación con un año de anterioridad a la fiesta en la cual el sacerdote —hombre o mujer— preparan la *chakra* con la siembra de yuca y otros productos para atender a los amigos y comunidad en el tránsito de la celebración. Se trata de un ejercicio competitivo en la gestión de recursos donde todos ganan.

²¹ Las fiestas de fundación de poblados amazónicos más urbanizados son comunes. En ellas se despliegan la capacidad individual y colectiva para renovar la cultura *kichwa*, lo cual se aprecia en las diferentes fases que contiene la fiesta: la *Ñusta warmikuna* —elección de la princesa—, *Yandachina* —preparación de la leña—, *Allu kusana* —preparación de yuca asada—, *Sacha purina* —cacería y recolección de recursos en la selva—, *Shamunkichik* —recibimiento de cazadores—, *Sisa mandachina* —colocación y decoración de la cancha comunal con flores—, *Wayusa upina* —toma de *wayusa*—, *Kamari* —comida—, y *Aswa upina* —toma de chicha—.

²² Es claro que aquí se hace alusión inicialmente a la representación que hacen los estudiosos sobre el ámbito social de los grupos humanos en diferentes entornos. Ciertas áreas de la Amazonía, donde se explotaba el caucho, asociada con el terror y la sanación, o la exhibición de cuerpos exóticos, son un ejemplo de ello (Sampedro, Bonilla, y Camacho, 2014; Taussig, 2002). Sin embargo, como veremos más adelante, existen otras formas de representación como las del mismo Estado, que a través de sus funcionarios, o el convencional modelo de imaginación compartido por viajeros, exploradores y hoy turistas, coexisten con las primeras. Otras refieren a aquellas que cultivan los mismos pueblos amazónicos como guerrerros y continuadores de tradiciones sociales y culturales.

iniciaron un proceso de apropiación de tecnologías como la cámara de video para establecer sus formas de representación que, al ser distorsionadas por otros, convocaban la necesidad de corregirlas desde un punto de vista político, como estrategias de autodeterminación y resistencia pero también de valoración de la idea de cierta identidad amazónica (Ginsburg, 1991, 1995).

En la Amazonía ecuatoriana, y, en particular, sobre el caso que nos compete con los *kichwa*, algunos antropólogos han llegado a una conclusión similar acerca de la capacidad cultural existente en las nacionalidades indígenas para asimilar los elementos de cambio sociales que los han influenciado en décadas recientes, pero también para actualizar las tradiciones de lucha y resistencia frente a las políticas recientes del Estado (Uzendoski, 2010; Whitten y Whitten, 2008, 2011). Si bien estos autores trabajaron con grupos *kichwas* diferentes entre sí, los de Canelos de la provincia de Pastaza en el caso de los Whitten y los de la provincia de Napo en el caso de Uzendoski, las lecciones aprendidas muestran claramente aspectos comunes pero también diferenciales.

En el seno de esta discusión se encuentra la tensión entre la política de las representaciones y la forma de asimilación de los cambios que, en el caso de los *kichwa* de la comunidad ancestral de Puerto Santa Ana en la provincia de Pastaza, enseña un caso de asimilación, pero de coexistencia, y que todavía no se enfatiza en otros trabajos. La participación de las mujeres desde una perspectiva de género y de su condición de pueblos ilustra diversos niveles participativos. Desde esta perspectiva es un ejemplo claro de “agency”, concepto que realza el papel creativo e imaginativo del individuo frente al sentido de estructura general que lo constriñe o limita, culturalmente hablando (Rapport y Overing, 2007). Antes de entrar en detalle conviene hacer algunas aclaraciones conceptuales sobre la idea de las representaciones en el contexto amazónico ecuatoriano. En este orden, es necesario acotar el término representaciones referido como:

(...) esquemas mentales proyectados que dan sentidos significativos que pueden servir de orientaciones no solo para el pensamiento sino también para la acción, los cuales son validados por una colectividad en la cual se comparten valores, sentimientos, lenguaje y cultura; como ocurre con la idea de identidad nacional. Ellas pueden ser visuales, auditivas, corporales, etc. (Anderson, 1996; Duveen y Lloyd, 1990; Jenkins, 1996; Poole, 1999) (Tocancipá-Falla, 2015:2).

Esta noción implica varios niveles de realización; los planteamientos de los académicos son apenas un ejemplo. Existen, sin embargo, otras formas de representación que son instrumentalizadas por los mismos actores para justamente apropiarse del cambio, pero adaptándolo a las propias aspiraciones del grupo. La alfarería es un ejemplo de ello.

4. *Sinzchi Warmi*, la representación alfarera e interacciones con respecto al cambio

Las investigaciones etnohistóricas, arqueológicas y etnográficas han demostrado que la alfarería como tal es una actividad social y cultural fundamental en el acervo de las nacionalidades y pueblos amazónicos (Levi-Strauss, 1986; Rostain, Saulieu,

Betancourt *et al.*, 2014; Whitten y Whitten, 1988, 1993). En el caso particular de la provincia de Pastaza, esta práctica se reconoce al menos en dos niveles. En primer lugar, y desde una perspectiva del Estado, como parte del patrimonio cultural amazónico, como queda establecido en la figura del escudo de armas de la provincia de Pastaza, con la representación de una *mokawa* en uno de los cuarteles, y que en años recientes se ha validado en esculturas como la pileta de la *mokawa* ubicada en el centro de Puyo, capital de la provincia de Pastaza (Ver Foto 1).



Foto 1. Pileta “La Mokawa” ubicada en la calle Ceslao Marín en el centro de Puyo, Pastaza. Fuente: Jairo Tocancipá-Falla, 24 de junio de 2016

En segundo lugar, y como parte de la misma consciencia social de la nacionalidad *kichwa* se encuentra la alfarería que practican las mujeres de la provincia de Pastaza. En esta sección nos ocuparemos de esta última representación y práctica que en la actualidad se encuentra desigualmente distribuida en la cuenca amazónica, ya que mientras en algunas áreas se ha mantenido originalmente, como en el caso de los *kichwa* de Canelos y Sarayacu, en otras el desplazamiento de las *warmis* —mujeres— hacia otras áreas urbanas como Puyo ha implicado su olvido, especialmente en algunas jóvenes que terminan adaptándose a estos nuevos entornos donde se presentan nuevos hábitos y quehaceres que le restan tiempo en “el tejido de *mokawa*”²³.

Pero, igualmente, la atención hacia la elaboración de *mokawas* presenta contrastes diferenciales. Por ejemplo, mientras en Canelos, núcleo destacado en la tradición

²³ Aunque en el Diccionario de la Real Academia se alude a la expresión “tejer” como una práctica confinada a los tejidos —i.e. “entrelazar hilos, cordones, espartos, etc., para formar telas, trencillas, esteras u otras cosas semejantes” (Real Academia Española [RAE], versión en línea, www.rae.es, consultado el 18 de abril de 2016)— para los *kichwas* “tejer *mokawa*” es una expresión que es extensiva a la orfebrería, quizás por el hecho de que la *mangallpa* (arcilla) una vez amasada es tomada para hacer rollos que una vez torcidos, proceso conocido como *kawchuna*, son adicionados a una pequeña base circular y que a partir de allí, con la presión de los dedos índice y pulgar, se va “tejiendo la *mokawa*” o *mokawata awana*.

kichwa en la elaboración de las vasijas, el trabajo de las *warmis* ha decaído por la baja demanda de las mismas, en el caso de Puerto Santa Ana no ha sido el caso. Ello también se revela en las pocas organizaciones de mujeres que existen en Canelos frente a la dinámica que se mantiene en Santa Ana, donde existen tres organizaciones: *Yakuruna* —integrada por hombres y mujeres que se dedican a actividades de turismo— *Yawar Jee* —también integrada por hombres y mujeres dedicadas al turismo— y *Sinzchi Warmi*, mujeres dedicadas a la gastronomía y la elaboración de *mokawas*. Aunque el número de socias en esta última localidad ha disminuido por múltiples razones, la actividad se mantiene y hasta se ha diversificado: mientras en 2015 había 41 mujeres socias entre jóvenes, adultas y mayores, a 3 de mayo de 2016 hay 30 mujeres a las que se han integrado 13 hombres artesanos que deben ratificarse en la asamblea de socias, la mayoría de ellos sus esposos. La relación con los hombres-esposos frente al oficio de tejer *mokawas*, ha sido variada pues mientras en algunos casos hay apoyo decidido para que ellas generen más ingresos, de otro lado se observan ciertas reservas cuando la *warmi* dedica más tiempo a reuniones en el grupo o en las mingas para atender los compromisos de la organización. Con todo, en años recientes los hombres han visto que lo logrado por las mujeres ha sido destacado para el mejoramiento de los ingresos familiares y que finalmente contribuye al bienestar de sus hijos. De igual manera, las *warmis* de Puerto Santa Ana no son la excepción a la norma, presente en muchas culturas, del cuidado de los hijos por las mujeres; esto se observa en el recorrido que se hace a la *chakra* y el retorno a la casa para preparar los alimentos de la familia. La educación se hace en su propia lengua, lo que constituye una herramienta poderosa cuando se relacionan con el Estado o las instituciones. La educación en las escuelas se hace con un profesor bilingüe que enseña *Runa shimi [lengua kichwa]*, lo que plantea una forma de integrar culturalmente a otros pueblos *shuar*, *sapara* y *achuar* que habitan en el territorio.

Al mismo tiempo, se debe anotar que, paralelo al papel que tiene la elaboración de *mokawas* con fines económicos, se encuentra otro sentido asociado con una forma de engrandecer su propia cultura, como escenario de formación y valoración del trabajo que ellas realizan, tanto interna como externamente. Si bien la alfarería ha estado vinculada tradicionalmente a la vida social de los *kichwa*, la colectivización en la producción para fines comerciales ha sido relativamente reciente. En el caso de Puerto Santa Ana, tres eventos han marcado esta colectivización de la venta de *mokawas* y artesanías²⁴. La primera iniciada hace casi dos décadas cuando el Vicariato del cantón Mera, a través de una religiosa —‘hermana’—, decide apoyar la creación de una organización de mujeres en 1999 “con el fin de sacar a nuestros hijos adelante con las iniciativas de mejorar nuestras vidas y enseñar los buenos modales en nuestras familias y de quienes nos rodean” (Conversatorio Martha Cashindo, Socia de *Sinzchi warmi*, 5 de febrero de 2015). Esta iniciativa fue creciendo hasta consolidarse parcialmente en sus inicios. Tal como lo anuncia doña Martha:

²⁴ Mientras la venta de *mokawas* tiene una correspondencia con las prácticas tradicionales que han caracterizado a los *kichwas*, la venta de artesanías entendidas como la elaboración de collares a partir de semillas naturales de frutos amazónicos ha sido una práctica relativamente reciente. La prefectura como organismo político administrativo de Pastaza y las administraciones de las parroquias y los cantones, les han ofrecido capacitaciones en diferentes estilos de tejidos de artesanías, con *mullos* o cuentas. Estos apoyos, sin embargo, no son mayores al esfuerzo y orientación que les han dado las *warmis* en su proyecto de vida.

La directiva estábamos siempre recibiendo talleres que realizaba el vicariato de Puyo —Cantón Mera—. De otros países nos enviaban [bultos] de ropa y esto distribuíamos en nuestro grupo y cada mujer compraba las prendas a un bajo costo para tener fondos y seguir fortaleciendo con la madre Ruth. Empezamos tejiendo carteras hechas de guadua de nuestro medio —otras actividades como huertos familiares también fueron incentivados—, como también costura ya que el vicariato nos donó 3 máquinas de coser a pedal; también telas para nosotras aprender a coser. (Conversatorio Martha Cashindo, Socia de *Sinzchi Warmi*, 5 de febrero de 2015).

En esta fase inicial el grupo fue creciendo y el interés por la venta de la ropa manufacturada también les fue ayudando a consolidar su empresa colectiva, a través de una tienda cuyos ingresos les permitió la apertura de una cuenta de ahorros en Puyo a nombre del grupo, y que en la actualidad [2018] aún se mantiene. Además, el 14 de abril del 2016 se creó “la Caja solidaria” que es un fondo monetario creado comunitariamente con el objetivo de mantener a la Asociación, y además se espera que en el futuro los miembros reciban préstamos. Esta fue una iniciativa de AMJUPRE (Asociación de Mujeres de Juntas Parroquiales Rurales del Ecuador), proyecto liderado por la señora Luz Aro con ayuda de un técnico que las visita periódicamente. Se maneja con una directiva que está conformada por cinco personas. También recibieron ayuda extranjera de visitantes que se sensibilizaron con sus esfuerzos colectivos, lo que les permitió años después construir una pequeña casa en la parte alta de la comunidad, enfrente de la cancha de fútbol. Este último cambio estuvo asociado con un giro en la actividad desempeñada con el apoyo del vicariato, que fue justamente aprovechar la infraestructura y la plataforma organizativa para encauzar la elaboración de *mokawas* y de artesanías. Es la ausencia posterior del vicariato y la iniciativa de las socias por continuar con el trabajo lo que posibilita ese giro hacia prácticas más a tono con sus capacidades y tradiciones. De la venta de ropa pasaron a lo que ellas saben verdaderamente hacer, la elaboración de *mokawas*. Al parecer, este giro fue concurrente con otro evento paralelo que tuvo que ver con la llegada progresiva del turismo de visitantes extranjeros, deseosos por tener una experiencia amazónica y que colateralmente implicaba la venta de artesanías y *mokawas* como parte de la difusión de su cultura. Los hombres, a su vez, correspondían con sus actividades de caza, pesca y recorridos turísticos en la selva, lo cual servía de actividad dinamizadora para las visitas. Este segundo evento, motivado por un líder que, a través de contactos con algunas amistades en Quito —posiblemente operadores de turismo—, organizaba visitas de estos extranjeros, pronto fue decayendo por dificultades en el trato con los turistas y algunos impasses entre las familias locales. Las *warmis* todavía recuerdan con nostalgia aquellos tiempos y expresan su añoranza por contar otra vez con el flujo de más visitantes con lo que se estimularía la venta de *mokawas*, artesanías y la consolidación de la representación de ser *Sinzchi Warmi*²⁵.

²⁵ Podría parecer que la necesidad de activación de la venta colectiva de *mokawas* y artesanías sea simplemente una estrategia económica para generar solamente ingresos familiares. Sin embargo, en varios escenarios y eventos las líderes mostraron en sus intervenciones un deseo por hacerse valer y ganar un reconocimiento social. Así, en una Feria artesanal y de saberes ancestrales organizada por la prefectura de Pastaza en diciembre de 2014, la presidenta de *Sinzchi Warmi* en ese momento, Liliana Gualinga, le expresaba al prefecto que el esfuerzo y la valía de su trabajo merecía ser reconocido porque “nosotras también aportamos y somos mujeres trabajadoras” (Liliana Gualinga, 3 de diciembre de 2014). Como en todo reconocimiento, la misma interacción social desborda la simple mirada del otro para buscar una valoración de sí mismo (Todorov, 1995).

Con el fin justamente de estimular esta afluencia turística y promover la gastronomía y la artesanía local sin intermediaciones, se institucionalizó un evento cuya oficialización se dio el 14 de febrero de 2014. Este evento que se organizaría cada dos semanas fue conocido como la “Feria Libre agroecológica y artesanal”, que en su inauguración contó con la participación de líderes y autoridades de los cantones de Mera, Palora y la prefectura de Pastaza, y que hasta la fecha —2018— todavía se sigue celebrando. Pero la divulgación de la cultura de la nacionalidad *kichwa* por parte de *Sinzchi Warmi* no se dio solamente en este espacio, sino también durante el año en las ferias patronales y de las unidades territoriales vecinas, que celebran las fiestas religiosas y de fundación, y a las cuales son invitadas a presentar sus valores culturales como mujeres de distintas nacionalidades que coexisten, representadas en el vestido, la pintura facial y corporal, la música, la danza, la elaboración de *mokawas* y artesanías (Ver Foto 2)²⁶. Durante todos estos eventos de manera directa e indirecta los organizadores resaltaban el papel de la mujer indígena frente a los hombres, como empresarias y con grandes capacidades de gestión, términos en boga puestos por los programas de gobierno local, regional y nacional.



Foto 2. Marisol Dominica Moya Vargas divulgando el trabajo de *Sinzchi Warmi* en Exposaberes, Puyo 1 y 2 de noviembre de 2014.

Fuente: Jairo Tocancipá-Falla, 2 de noviembre de 2014

²⁶ Los antropólogos han reconocido que el vestido, la pintura facial y corporal entre otras manifestaciones culturales son marcadores diferenciadores en términos de identidad y reconocimiento del otro (Leach, 1976; Todorov, 1995; Viatori, 2005). Este reconocimiento también ha sido instrumentalizado por el Estado regional como la Prefectura de Pastaza. En julio de 2016 *Sinzchi Warmi* recibió una serie de capacitaciones por parte del Consejo Provincial a cargo del prefecto Antonio Cubes como autoridad regional, para la confección de los trajes de cada nacionalidad (*shuar*, *achuar* y *kichwa*) junto con los talleres para la creación de los accesorios de cada traje (collares, aretes, etc). Esta decisión es consecuente con la visión del Estado regional de estimular la cultura amazónica como una forma de validar la política de la biodiversidad que a su vez cumple un papel dinamizador en la economía regional con el turismo ecológico.

En este contexto conviene destacar cuál es el trasfondo de las fuerzas de cambio a las cuales esta organización se ha visto expuesta. Varias cuestiones al respecto caben señalarse. En primer lugar, están las iniciativas de programas del Gobierno Autónomo Descentralizado Provincial de Pastaza (GADPPz), como el manejo integral de *chackras*²⁷, que en el 2014 empezó a desarrollar la prefectura de Pastaza para estimular la autonomía y seguridad alimentaria. En este programa las familias destinaban sus *chackras* para alternar cultivos maderables y frutales, además del manejo de estanques piscícolas. Igualmente, está el programa de adultos mayores donde se invitaba a los abuelos para desarrollar actividades de entretenimiento y manualidades. La existencia de grupos religiosos y misioneros, una constante histórica en la cuenca amazónica (Taylor, 1999), también ha estado presente en Puerto Santa Ana. Recientemente se construyó el primer templo evangélico, aun cuando algunos líderes reconocen que la asistencia a estos cultos es limitada, y actualmente está en construcción el segundo templo religioso denominado pentecostal.

En segundo lugar, a partir de estos antecedentes sobre el cambio podemos acercarnos a varias interpretaciones. Una de ellas ha sido que buena parte de la población de Puerto Santa Ana ha seguido con atención las recomendaciones de los técnicos de los programas estatales y ha aplicado los recursos que se encauzan a través de estas iniciativas; la otra interpretación refiere a una desatención o descuido en cumplir las actividades y metas trazadas por dichos programas. En algunas reuniones del programa de *chackras* que se realizaban en el Polideportivo, un espacio amplio donde se realizan las asambleas de la comunidad y de *Sinzchi Warmi*, el promotor señalaba en tono de regaño la importancia de que se cumpliera con las actividades y metas trazadas meses atrás, pues algunas familias no estaban asumiendo los compromisos establecidos. Aquí el lenguaje es fundamental, pues muchas de las interpelaciones fueron hechas en *kichwa*, lengua que el funcionario no conoce. Igualmente, doña Gladys Vargas, una de las maestras expertas en la elaboración de *mokawas* de la tradición canelos, nos comentó que había dejado de asistir al programa de adultos mayores que desarrollaba actividades de manualidades, las cuales le producían “dolores de cabeza” y que frente a eso prefería sentarse a elaborar *mokawas*. Si bien estos ejemplos muestran las tensiones que se dan entre la tradición y el cambio, esta relación no es nueva. Los Whitten (1988; 1993; 2008), hace varias décadas, también lo habían atestiguado para el caso del Ecuador, y Jackson (1995) había planteado casos similares en el caso de los *tukano* en Colombia. Sin embargo, en el caso de la

²⁷ La *chakra* es una parte de su territorio que corresponde a la parcela de cultivos de pancoger, especialmente para el cultivo, siembra y cosecha de alimentos para el sustento familiar y la comercialización de los productos. Los más destacados son la papa china, yuca, camote, maní, zapallo, *icha*, *achoccha*, camote, *iwa*, piña, papa jibara, plátano, arazá, chanta, uvas, y otros frutales, entre otros productos. Los mejores productos, se destinan a la comercialización, especialmente en las ferias quincenales. Los productos más pequeños, o de no tan buena calidad se destina para el consumo del hogar. En el caso de la caña y el cacao siempre son destinados para la comercialización. El cacao, la caña y el maíz, siempre se siembra por separado, en parcelas exclusivas para estos productos. En los *kichwa* la mujer es la responsable de mantener y sostener la *chakra*, que generalmente pueden ser una o dos unidades, depende de la disponibilidad de territorio, y la necesidad de ampliar su frontera agrícola. Cada una mantiene sus propios secretos en la siembra, la cosecha y el procesamiento. Sus actividades contrastan con el trabajo de los hombres que eventualmente asisten a las mujeres, al tiempo que practican la caza, pesca, entre otras actividades. Las investigaciones sobre la *chakra* en la amazonía son considerables y datan desde los reportes de los primeros viajeros, misioneros y etnólogos que llegaron a la amazonía. Tratándose de un concepto clave en la antropología amerindia, sorprende que el Abecedario de Antropologías (Pancorbo, 2006) no la contenga, y que en su lugar se refiera solo a la *chakra* referida, en el contexto hindú, a un punto energético por donde circula la energía vital. En este caso, se mantiene la misma estructura lingüística de esta expresión, aunque con sentidos diferentes.

alfarería ecuatoriana, y en particular los *kichwa* de Pastaza, y salvo el trabajo de los Whitten, no existen referentes sobre la colectivización de la venta de *mokawas* por parte de las mujeres y su capacidad de liderar procesos de enaltecimiento de la cultura *kichwa* articulada con procesos económicos, pero también en correspondencia con las fuerzas de cambio que en décadas recientes se han venido acentuando.

La experiencia positiva de *Sinzchi Warmi*, sin embargo, contrasta con otras experiencias organizativas de mujeres alfareras que se han quedado rezagadas en términos organizativos, como un grupo de *warmis* de Canelos, una de las poblaciones más antiguas en términos de la tradición *kichwa* y que para 2015 seguía inactivo. Este contraste, no obstante, puede generar la impresión convencional romántica de que *Sinzchi Warmi* se corresponde con una organización cohesiva, sólida y fortalecida. Nada más distante a lo planteado: en meses recientes la organización ha experimentado dificultades de coordinación, orientación y enfoque hacia las metas y objetivos trazados; situación que es un factor común de tensión en cualquier organización social. Igualmente, se observan tensiones frente a otras organizaciones que desempeñan actividades similares, especialmente en eventos de ferias y festivales. Con todo, y frente a los altibajos que la organización ha tenido con apoyos esporádicos del Estado, la Iglesia, ONG y otros visitantes, *Sinzchi Warmi* ha logrado sostenerse en sus propósitos culturales y económicos manteniendo una competencia cohesiva entre las artesanas de diversas nacionalidades que participan de la elaboración de *mokawas* y artesanías. De otras dos organizaciones mixtas existentes en Santa Ana, *Sinzchi Warmi* es quizás la que mantiene mayor dinamismo en su actividad alfarera y de relaciones externas con otras instituciones, muchas veces desplazando el papel convencional de hombres líderes que dirigen los asuntos públicos en la comunidad.

5. Consideraciones finales

Uno de los planteamientos fundamentales de los estudiosos de la cuenca amazónica se refiere a la caracterización de un vasto espacio geográfico que contiene amplias redes de interacción social no solo en su interior sino también en correspondencia con otras amplias áreas geográficas como los Andes. Igualmente se ha reconocido que estas interacciones han sido históricas y que, a partir del encuentro colonial, se han presentado variaciones regionales de distinta índole, y que en muchos casos todavía ameritan investigación (Roosevelt, 1994a, 1994b; Taylor, 1999). Siguiendo la línea de indagación ya planteada por los Whitten y Uzendoski, en el sentido de que los pueblos amazónicos ostentan una gran capacidad de asimilación del cambio social, en este artículo nos hemos propuesto documentar la experiencia de un grupo de mujeres *kichwa*, *achuar*, *shuar*, *sapara* y *mestizas* de la comunidad ancestral de Puerto Santa Ana, asociadas en la organización *Sinzchi Warmi*, quienes en las últimas décadas se han organizado por iniciativa de una Iglesia pero que, a través del tiempo, reorientaron las actividades iniciales de costura con máquinas de coser hacia una práctica cultural como es la elaboración de *mokawas*.

Al documentar esta experiencia, se ha partido de algunos antecedentes de la cuenca amazónica y del Ecuador, subrayando el problema de las representaciones, el papel del Estado y la Iglesia, y el nuevo liderazgo que las mujeres agencian. En primer lugar, está la representación y visión que ha tenido el Estado y la Iglesia

de la Amazonía como un lugar todavía por gobernar y colonizar pero que en su accionar termina chocando con ciertas formas de tradición cultural, y que se refleja en la diversidad de nacionalidades que comparten un mismo territorio. En segundo lugar, están las representaciones que los mismos actores sociales que han habitado el territorio amazónico han venido trazando y fortaleciendo en los últimos años como una forma de controlar y agenciar las fuerzas del cambio que se han dado en su entorno. Este ha sido el caso de *Sinzchi Warmi*, o mujeres valientes, que en los últimos años han optado por fortalecer la elaboración de vasijas de barro conocidas como *mokawas* entre otras artesanías, como una forma no solo de obtener ingresos económicos para sus familias sino también como una estrategia de corresponder con la representación básica de la Amazonía ecuatoriana que alberga diversidad de culturas ancestrales que se manifiestan justamente a través de rasgos que reafirman su propia identidad: vestido, pintura corporal y facial, alfarería-artesanía, danza, música, etc. La activación de esta práctica cultural ha reforzado el papel de las mujeres en cuanto al complemento que tiene en la economía familiar y en la representación de la diversidad amazónica.

En tercer lugar, se ha ilustrado que esta opción culturalista de identificarse les ha permitido insertarse en procesos de interacción social, no solo frente a otros grupos de mujeres, como de hombres, sino también con respecto a las políticas del Estado y la Iglesia, entre otros actores. Desde esta perspectiva hay una correspondencia entre estas dos formas de representación, situación que reivindica la idea básica de reconocimiento (Todorov, 1995). No es de extrañar que esta estrategia cultural—económica haya sido liderada por un grupo de mujeres, pues justamente son ellas las que se interesan con mayor dedicación por la crianza de sus hijos y la estabilidad de la familia en contextos de cambio. No se quiere indicar con ello que los hombres no tengan el mismo interés, sino que la misma práctica cultural de elaboración de *mokawas* termina proyectándose hacia el mundo exterior como un artefacto cultural que catapulta a la mujer a un ámbito más público y social, lo que se constituye en un valor social y cultural a divulgar y que contrasta con la vieja idea de que la vida pública se atribuye solamente a los hombres. De hecho, al comienzo de las actividades de *Sinzchi Warmi* los hombres se sentían celosos porque sus mujeres “abandonaban” sus quehaceres diarios y, entre ellos, el cuidado de los niños. Sin embargo, en la medida que la venta de *mokawas* en las ferias mostraba la importancia de los ingresos familiares y que estas constituyen espacios de socialización cultural e interacción conveniente para su grupo, dicho sentimiento ha empezado a descender. De hecho, como se indicó anteriormente, ahora algunos hombres se han integrado como artesanos, lo que plantea preguntas a futuro sobre la denominación de *Sinzchi Warmi* (mujeres fuertes o valientes) y sus estrategias de trabajo a seguir.

En cuarto lugar, este proceso de liderazgo de las mujeres empezó a destacar el papel de ellas en otros ámbitos de actuación en la comunidad. Justamente en el año 2015, por primera vez en la historia de la Comunidad ancestral de Puerto Santa Ana, una mujer líder integrante de otra organización *Yaku runa*, fue designada como presidenta de la Asociación general de la comunidad. De esta manera, y paralelo a *Sinzchi Warmi* se han organizado otras mujeres a través de proyectos turísticos artesanales que destacan el renovado papel de liderazgo que ellas van adquiriendo en la comunidad.

Finalmente, esta experiencia, que adiciona aspectos novedosos no reportados por los Whitten y otros autores que han indagado temas similares en la Amazonía ecua-

toriana, plantea interrogantes importantes que ameritan responderse en futuras investigaciones sociales: ¿cuál es el porcentaje de contribución que la venta de *mokawas* y artesanías le aporta a la economía familiar de los *kichwa* y otras nacionalidades en Puerto Santa Ana?; ¿cuáles son las implicaciones sociales y culturales que generan estos ingresos?; ¿en qué momento y bajo qué circunstancias el rol de los hombres se vuelve más comprensivo frente al trabajo de las *warmis* cuando abandonan el hogar para vender sus *mokawas*?; ¿en qué grado los programas del Estado, la presencia de cultos religiosos y el desarrollo de nuevos proyectos de ONG, afectan, por la disposición de tiempo en nuevas actividades, la práctica cultural de la elaboración de *mokawas* y artesanías? En la enunciación de estos interrogantes, quedan en el fondo varias rutas de investigación que las *warmis* (mujeres), los *karis* (hombres) y otros investigadores como antropólogos y sociólogos podrán continuar indagando; proyección que seguramente contribuirá a que ellas y la comunidad en general puedan ganar un mayor grado de consciencia sobre las fuerzas del cambio que tratan de afectar sus propias prácticas y tradiciones culturales que todavía salvaguardan.

Referencias bibliográficas

- Anderson, Benedict. (1996). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Seventh impression ed.). London: Verso.
- Barragán, Lourdes. (2008). *Pueblos indígenas y áreas protegidas en América Latina. Programa FAO/OAPN. Fortalecimiento del Manejo Sostenible de los Recursos Naturales en las Áreas Protegidas de América Latina*. Santiago, Chile: Red Latinoamericana de Cooperación Técnica en Parques Nacionales, otras Áreas Protegidas, Flora y Fauna Silvestres.
- Beltrán, Javier (Ed.) (2001). *Pueblos Indígenas y Tradicionales y Áreas Protegidas: Principios, Directrices y Casos de Estudio*. Gland, Suiza y Cambridge, UK: UICN, y WWF Internacional.
- Cisneros, P. & McBreen, J. (2010). *Superposición de territorios indígenas y áreas protegidas en América del Sur*. Quito: UICN, Department for International Development (DFID).
- Clifford, James, y Marcus, George E. (1986). *Writing culture : the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Denslow, Julie Sloan, y Padoch, Christine (Eds.). (1988). *People of the tropical rain forest*. Berkeley: University of California Press.
- Duveen, Gerard, y Lloyd, Barbara (Eds.). (1990). *Social Representations and the Development of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elbers, Jorg (Ed.) (2011). *Las áreas protegidas de América Latina: Situación actual y perspectivas para el futuro*. Quito, Ecuador: UICN.
- Ginsburg, Faye. (1991). Indigenous Media: Faustian Contract or Global Village? *Cultural Anthropology*, 6(1), 92-112.
- (1995). 12. Mediating Culture: Indigenous Media, Ethnographic Film, and the Production of Identity. In L. Devereaux y R. Hillman (Eds.), *Fields of vision: Essays in film studies, visual anthropology, and photography*. Berkeley: California University Press.
- Hemming, John. (2008). *Tree of rivers. The story of amazon*. New York: Thames & Hudson.
- Husserl, Edmund. (1990). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.

- INES, Instituto Nacional de Estadísticas y Censo —. (2015). *Censo 2010*. Quito — <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/>: Unidad de Procesamiento — Dirección de Estudios Analíticos Estadísticos.
- Jackson, Jean. (1995). Culture, genuine and spurious: the politics of indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist*, 22(1), 3-27.
- Jenkins, Richard. (1996). *Social Identity*. London & New York: Routledge.
- Leach, Edmund Ronald. (1976). *Cultura y comunicación: La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: SXXI.
- Levi-Strauss, Claude. (1986). *La Alfarera celosa*. Barcelona: Paidós.
- Neves, E, Petersen, J.B., Bartone, R.N., y Silva, C.A. da. (2003). Historical and Socio — cultural Origins of Amazonian Dark Earths. In e. a. J. Lehmann (Ed.), *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management* (pp. 29-50). Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Pancorbo, Luis. (2006). *Abecedario de Antropologías*. Madrid: S XXI.
- Poole, Ross. (1999). *Nation and Identity*. London: Routledge.
- Rappaport, Joanne. (2005). *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rappaport, Nigel, y Overing, Joanna. (2007). Agent and agency. In N. Rappaport y J. Overing (Eds.), *Social and Cultural Anthropology. The Key concepts*. Oxon: Routledge.
- Redford, Kent. (1991). The ecologically noble savage. *Cultural Survival Quarterly*, 15(1), 46-48.
- Roosevelt, Anna. (1994a). Amazonian Anthropology: Strategy for a New Synthesis. In A. Roosevelt (Ed.), *Amazonian Indians. Anthropological perspectives* (pp. 1-29). Tucson: University of Arizona Press.
- (1994b). *Amazonian Indians. Anthropological perspectives*. Tucson: University of Arizona Press.
- Rostain, Stéphen, Saulieu, Geoffroy de, Betancourt, Carla Jaime, y Hidalgo, Carlos Duche. (2014). *Manga Allpa. Cerámica indígena de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Ministerio Coordinador de Conocimiento y Talento Humano e IKIAM — Secretaría Nacional de Educación Superior de Ciencia, Tecnología e Innovación — Tercer Encuentro Nacional de Arqueología Amazónica.
- Sampedro, Claudia Steiner, Bonilla, Carlos Páramo, y Camacho, Roberto Pineda. (2014). *El paraíso del diablo Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después*. Bogotá: Universidad de los Andes/Universidad Nacional.
- Taussig, Michael. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Taylor, Anne Christine. (1999). The Western margins of Amazonia from the early sixteenth to the early nineteenth century. In F. Salomon y S. B. Schwartz (Eds.), *The Cambridge history of the native peoples of the Americas* (Vol. III, pp. 188-256). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tocancipá-Falla, Jairo. (2015). *Reciprocidades 'otras'. El conocimiento antropológico en retrospectiva y prospectiva en la amazonía ecuatoriana*. Ponencia presented at the V RAE — XIV ABANNE, Maceió.
- Todorov, Tzvetan. (1995). *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Madrid: Taurus.
- Ulloa, Astrid. (2004). *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: Icanh-Colciencias.
- Uzendoski, Michael. (2010). *Los napo runa de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Viatori, Maximilian. (2005). New bodies, ancient blood: "Purity" and the construction of Zápara identity in the Ecuadorian amazon. *Tipiti: Journal for the Anthropology of Lowland South America*, 3(2), 175-195.

- Whitten, Dorothea S., y Whitten, Norman E. (1988). *From myth to creation: Art from Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- (Eds.). (1993). *Imagery and creativity*. Tucson: Arizona University Press.
- (2008). *Puyo Runa. Imagery and Power in Modern Amazonia*. Urbana: Illinois Press.
- (2011). *Histories of the present: People and power in Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- Whitten, Norman E, Naranjo, Marcelo F, Simbana, Marcelo Santi, y Whitten, Dorothea S. (1976). *Sacha Runa: ethnicity and adaptation of Ecuadorian jungle Quichua*: University of Illinois.
- Whitten, Norman E. (1989). La amazonía actual en la base de los andes: una confluencia étnica en la perspectiva ecológica, social e ideológica. In N. E. Whitten, E. Salazar, P. Descola, A. C. Taylor, W. Belzner, T. Macdonald, D. Whitten, W. T. Vickers, y J. A. Yost (Eds.), *Amazonía ecuatoriana. La otra cara del progreso* (pp. 13-60). Quito Abya-Yala.